

Religiosos y religiosas. Lazos e intereses de familia en el seno del clero regular en el mundo hispánico de la Edad Moderna¹

Ángela Atienza López

Universidad de La Rioja

José Luis Betrán Moya

Universidad Autónoma de Barcelona

Padre, madre, hermana, hermano... todos y todas tenidos por *hijos* e *hijas* de la Orden. Las denominaciones habituales de los miembros que forman parte de las diferentes órdenes religiosas remiten con claridad a nociones vinculadas expresamente con la idea de familia. Y efectivamente, es así como se conciben a sí mismas: la familia franciscana, la familia dominica... Serían muchos los paralelismos que podrían hacerse entre las familias seculares y estas otras religiosas.

Pero durante la Edad Moderna, la época de la gran difusión y crecimiento del clero regular tanto en España como en el Nuevo Mundo, esta faceta

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco de los proyectos de investigación de referencia HAR2014-52434-C5-1-P (dirigido por el doctor José Luis Betrán y la doctora Doris Moreno) y HAR2014-52434-C5-5-P (dirigido por la doctora Ángela Atienza), ambos financiados por el Ministerio de Economía y Competitividad del estado de España.

Atienza López, Ángela y Betrán Moya, José Luis (2017). "Religiosos y religiosas. Lazos e intereses de familia en el seno del clero regular en el mundo hispánico de la Edad Moderna". En O. Rey Castelao y P. Cowen (Eds.). *Familias en el Viejo y el Nuevo Mundo*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Colección Hismundi, pp. 2014-243. ISBN 978-950-34-1586-3

además se vio especialmente subrayada a través de las vinculaciones que establecieron las familias de origen de los frailes y las monjas con las órdenes religiosas en las que ingresaban sus miembros. No fue infrecuente en absoluto que hermanos y/o miembros de un mismo linaje profesaran en los mismos claustros y en las mismas órdenes.

Las órdenes religiosas se nutrieron de relaciones familiares seculares mediante esta vía, pero también a través de todo lo que implicó el desarrollo del patronato de las familias, normalmente pertenecientes a las élites (tanto laicas como eclesiásticas), sobre ellas: los patronatos sobre los conventos que fundaron, tanto masculinos como femeninos, pero también los menos conocidos patronatos sobre el conjunto de una orden religiosa o sobre algunas de las provincias en que se organizaron (Atienza López, 2008 y 2009).

De las variadas perspectivas analíticas que tienen posible desarrollo sobre esta dimensión familiar en las órdenes religiosas durante la Edad Moderna vamos a poner la atención en esta faceta que, como decimos, constituyó un rasgo propio de la realidad del clero regular en aquellos siglos, y fue muy notable tanto entre las religiosas como entre los religiosos.

Los establecimientos de regulares que llegarían a contarse en España en su momento de mayor expansión, antes de la expulsión de los jesuitas, pueden cifrarse en 3.260. De ellos 2.202 serían masculinos y 1.058 corresponderían a claustros femeninos.² En torno a las tres cuartas partes de todos ellos habrían sido fundados a lo largo de los siglos modernos. El ritmo fundacional fue algo más intenso en el siglo XVI que en el siglo XVII y desde luego cayó sin remedio durante el siglo XVIII. Pero fue sin duda en el período comprendido entre mediados del Quinientos y mediados del Seiscientos cuando el despliegue fundacional se mostró más vigoroso.

Las órdenes mendicantes ya fundadas multiplicaron su presencia, pero también el desarrollo entre ellas de movimientos de reforma desde mediados del siglo XV y la constitución de nuevas órdenes, el vigor de los movimientos de descalzos y recoletos, así como el de los clérigos regulares, con el impulso de la Compañía de Jesús a la cabeza, irían marcando el panorama de lo que fue

² Naturalmente, las cifras deben ser tomadas como aproximadas. Para su establecimiento y la metodología seguida, ver Atienza López, 2008. Remito igualmente a las fuentes y la bibliografía allí relacionada. Los datos que siguen tienen también su desarrollo en la misma referencia. Una obra fundamental para el estudio del clero regular en la Edad Moderna es Martínez Ruiz, 2004. Asimismo, pueden verse los repases historiográficos de T. Egido, 2007 y O. Rey Castelao, 2007.

la extraordinaria expansión del clero regular y la profusión verdaderamente notable de fundaciones conventuales en el mundo hispánico, como si hubieran seguido al pie de la letra la máxima del Génesis “creced y multiplicaos”.

Ese postulado de crecer y multiplicarse encontraría además una oportunidad magnífica para reproducirse con el descubrimiento del Nuevo Mundo y la necesidad de evangelización en aquellas tierras. La presencia y propagación del clero regular no se hizo esperar.³ Las órdenes religiosas en la América hispana colonial compartirían naturalmente la historia de los orígenes con la Península y esta vinculación esencial quedaría plasmada también en los textos historiográficos que allí, igual que aquí, se elaboraron. Todas en última instancia se compusieron a mayor gloria de la respectiva familia.⁴

Lazos de parentesco, vinculaciones e intereses familiares alrededor de los conventos femeninos

Además de una manifestación de devoción y de religiosidad, la erección de un convento fue para muchos de sus fundadores un dispositivo de producción y reproducción de poder para el linaje y la familia. Como he desarrollado en otro lugar, los conventos constituyeron una fuente de patronazgo que facilitaría a las familias impulsoras consolidar y ampliar sus clientelas y sus redes de relación; los conventos estuvieron al servicio del desarrollo de las políticas de prestigio, promoción y proyección social de linaje que aquellas familias tuvieron necesidad de desplegar y se convirtieron en escenarios magníficos para hacer alarde público de superioridad y distinción. Capital honorífico y simbólico, capital espiritual y político, unidos también entre sí, constituyeron atributos esenciales de estas operaciones fundacionales y de patrocinio conventual (Atienza, 2008 y 2016).

Por su parte, los conventos femeninos tuvieron además otro papel primordial añadido en las decisiones y en las políticas fundacionales de muchas familias nobles y poderosas, que derivaba de la posibilidad de reservar plazas para las mujeres del linaje y de la familia. Fue esta una pieza fundamental que desarrollaría la estrecha vinculación clero regular-familias.

³ Los estudios sobre el tema son numerosísimos. Limitaré las referencias a algunas obras clásicas: Ricard, 1994; Borges, 1992; o a algún texto de síntesis comprensivo, como Ganster, 1993. Además, lógicamente, de las referencias que se citan al tratar sobre el mundo religioso femenino.

⁴ Sobre el desarrollo de la cronística solo citaré algunos trabajos que recopilan una buena parte de lo publicado sobre el tema: Lavrin, 1989; Luque, 1999; Rubial, 2002; Atienza López, 2012.

Efectivamente, entre los fundadores y patronos de conventos femeninos constituyó una práctica generalizada el hecho de dejar establecida la reserva de un número de plazas para las mujeres de su linaje o de su grupo familiar de procedencia —o incluso también para otras— con los requisitos que se pudieran pactar. Las cláusulas relativas a este punto conformaron un lugar común en las escrituras fundacionales y/o de patronazgo. Varió el número de plazas que cada uno de los fundadores o patronos consiguió arrancar en las negociaciones, pero lo indudable es que prácticamente todos se interesaron por este importantísimo asunto para las familias promotoras.

Realmente privilegiados e investidos de poder pudieron considerarse los marqueses de Ayamonte cuando lograban en la fundación del convento de dominicas de Lepe (Huelva) en 1565, que la totalidad de las monjas que debían poblar el cenobio —cuyo número se establecía en no más de 33— debían ser recibidas sin dote y por presentación de los marqueses.⁵ No era desde luego habitual el poder controlar la nominación de absolutamente la totalidad de las religiosas, pero también otros se aproximaron a un número destacable de plazas de presentación.⁶

Pero no solo el número de plazas reservadas constituyó un elemento de interés para los fundadores y patronos de los conventos femeninos. También la posibilidad de establecer las condiciones y “calidades” de las monjas que debían ser admitidas constituiría una pieza importante en las estrategias y en las perspectivas de futuro de los patronos respecto a estos conventos. Cuando el presbítero don Hurtado de Mendoza, hijo del segundo conde de Priego, fun-

⁵ AHN (Archivo Histórico Nacional), Nobleza, Baena, C. 163.

⁶ Hasta trece monjas sin dote podrían presentar los duques de Escalona en el convento de franciscanas concepcionistas de Escalona (Toledo) según el pacto fundacional hacia 1520, aunque parece que a mediados del siglo XVI se reconsideró la cifra y se rebajó a nueve. Remite a los documentos, León Tello, 1969. Igualmente, amplia fue la atribución que consiguió doña Luisa Bonifaz (viuda de don Alonso de Caminio, señor de las villas de Pie de Concha y Bárcena, e hija del licenciado don Gaspar de Bonifaz, caballero de Santiago, del Consejo de Su Majestad) cuando negoció su patronato sobre el convento de franciscanas concepcionistas de Alfaro (La Rioja). Podría nombrar hasta doce monjas de Alfaro que aportaran seiscientos ducados de dote e ir reponiéndolas a medida que fueran muriendo. También, en casos concretos podría nombrar tres de ellas de otros lugares “como sean nabarras, vizcainas, alavesas y de Castilla la Vieja y no de otras naciones”. Además, podría presentar a seis monjas sin dote, y siempre y cuando aportara dos mil ducados a su fallecimiento (Ramírez Martínez, 1999: 227-228). También los duques de Belalcázar conseguirían tener en sus manos el nombramiento y presentación de trece monjas en las concepcionistas de Hinojosa del Duque (Córdoba). AHN, Nobleza, Osuna, C. 1513, D. 62 a 87.

dó el convento de franciscanas concepcionistas de Nuestra Señora del Rosal en la villa de Priego (Cuenca) planeó una empresa auténticamente familiar. Dejaba el patronato en manos de los sucesores del condado y establecía que en el convento no debían recibirse monjas sino de su linaje —la casa de Priego— y en su defecto hijas de otras casas; y si faltaren, hijas de criados de los señores de la casa de Priego “y que otras no puedan ser recibidas en manera alguna, aunque den renta al convento”.⁷ El fundador del convento estaba sin duda configurando una entidad conventual perfectamente manejable y enfocada al servicio de los intereses del linaje: un convento de mujeres de la familia, de mujeres nobles y, en su defecto, de mujeres vinculadas a servidores de la Casa. En definitiva, se planificaba un convento que debía ser una extensión de la familia, de sus lazos naturales y de sus lazos clientelares. Si además tenemos en cuenta que en 1787 consiguieron ganar un pleito con el mismo convento, en el que se establecía que no podían admitirse religiosas con dote ni podía tampoco nombrarse abadesa que no fuera del linaje de los condes de Priego o hijas o parientes de sus criados,⁸ tenemos completa la operación de la configuración de un claustro que ciertamente debía ser un apéndice de la casa y del linaje familiar.

En este ejemplo, como hemos visto, el que promovía la fundación era un miembro eclesiástico de la familia, y no sería un caso excepcional. Con muchísima frecuencia, detrás de las fundaciones de conventos femeninos que impulsaron miembros del clero secular se evidencia su compromiso con la familia y su intención de hacer de estas fundaciones otro instrumento al servicio de sus intereses.⁹

Pero esta utilidad que proporcionaba el patronazgo de los conventos femeninos no solo ofrecía servicio y beneficio a la familia directa de los patronos al dar destino a sus mujeres, sino que también les brindó otro tipo de rendimiento en tanto que les permitió la oportunidad de ampliar el espectro de los posibles beneficiados y beneficiadas por estas plazas de monjas reservadas.

No era un *capital* despreciable el poder gestionar el destino de las plazas conventuales femeninas y la entrada de monjas sin dote. Si consideramos,

⁷ AHN, Nobleza, Priego, C. 4, D. 12.

⁸ La referencia a este pleito está contenida en el *Inventario del Archivo de los Condes de Priego. Sección Nobleza del AHN*. Madrid, 1999. Pág. 160.

⁹ Más desarrollo y más ejemplos, en Atienza López, 2008: 369 ss.

como hemos apuntado ya, la preocupación extendida entre las familias por el futuro de sus mujeres en el contexto de las concepciones de aquella sociedad respecto a las mismas, si tenemos en cuenta también que los importes de las dotes fueron creciendo con el tiempo... no es difícil entender que quien podía controlar el acceso a plazas sin dote en los conventos tenía en sus manos una fuente preciosa de patronazgo y de poder para el apellido, una ocasión para el despliegue de potenciales favores y para la suma de agradecidos y fieles.

Así, por esta vía, el patronazgo religioso también podía dar vigor y reforzar el patronazgo político, colocaba a los patronos conventuales en posición de poder beneficiar a terceros, de poder ofrecer mercedes y ventajas, otorgar favores y alimentar sus redes clientelares. Efectivamente, las relaciones de parentesco y de amistad podían verse nutridas por el ejercicio del patronazgo religioso, que se insertaba en ese entramado de intercambios de servicios y ayudas que formaba parte de las relaciones de las familias con sus parientes, próximos y amigos, contribuía a reforzarlas y aportaba solidez a su cohesión en cuanto otra pieza disponible para el desarrollo de esa “economía grupal” que era propia del Antiguo Régimen.¹⁰

Por lo demás, también la convivencia en los mismos claustros de mujeres de las familias de los patronos —muy habitual, como veremos— y estas otras vinculadas a su clientela no podía sino ayudar a fortalecer los lazos comunes de esas redes sociales y contribuir a cohesionar sus relaciones.¹¹ En otro orden, cabe remarcar que en esta materia las familias de nobles y poderosos no hicieron nada que no hiciera también la propia monarquía y la familia real. Nobles, servidores y allegados fueron asimismo objeto de la atención benefactora de los monarcas en conventos que ellos mismos habían fundado o promovido (Sánchez Hernández, 1997 y Atienza López, 2008: 113-114).

Pero el patronazgo de los conventos femeninos aún debió aportar más utilidades a sus titulares que aquello que figuraba en las escrituras de pa-

¹⁰ Sobre las relaciones de parentesco y de vecindad, y sobre la “economía grupal”, puede verse el trabajo de Imízcoz Beunza, 2009. También conviene consultar algunas de las colaboraciones contenidas en Imízcoz Beunza y Oliveri Korta, 2010. Igualmente, cabe destacar Mantecón Movellán, 2001.

¹¹ Expresivo resulta el ejemplo de doña Leonor de Zúñiga y Sotomayor, mujer del sexto duque de Medina Sidonia, que llegó a organizar una verdadera corte de servicio a su alrededor cuando hacia 1575 se retiró al convento de dominicas de Madre de Dios de Sanlúcar de Barrameda. Detallo este ejemplo en Atienza López, 2008: 315. Se pueden ver algunos otros ejemplos en los trabajos de Atienza Hernández, 1990 y 1991; López Álvarez, 2002; Carrasco Martínez, 2000; Izquierdo Martín *et. alt.*, 1999; Graña Cid, 2012; Salas Almela, 2008 o en Amores Martínez, 2005.

tronato, o de fundación en su caso. Y es que una cosa es el contenido formal que quedó reflejado en estos documentos y otra es la realidad histórica de la *práctica* del patronazgo, la relación de patronazgo en acción, en su ejercicio.

Fueron muy numerosos los casos en los que los fundadores de estos conventos de monjas mandaban traer a ellos a familiares próximas —hijas, sobrinas, hermanas, etc.— que eran ya religiosas en otros cenobios. La frecuencia con la que, además, pretendían imponer a alguna de ellas en el cargo de abadesa o priora, e incluso la nominación para otros cargos conventuales, anuncia que en este comportamiento había algo más que el simple cariño y el deseo de tener cerca a estas mujeres de la familia. Por otra parte, la frecuencia con la que lograban ver cumplidos estos deseos es también expresiva del considerable grado de influencia que los aristócratas y poderosos pudieron alcanzar sobre las órdenes religiosas, que aceptaron este trasiego de monjas de un lugar a otro, y sobre todo, aceptaron con frecuencia la injerencia en lo relativo a los oficios y la intrusión en el gobierno de las comunidades religiosas femeninas.

Ejemplifica bien esta pretensión de retener y dejar ajustado el control sobre los cenobios el comportamiento del duque de Lerma cuando fundó el convento de carmelitas descalzas en Lerma en 1608, al que llevaría como priora a doña Luisa de Padilla y Acuña, condesa de santa Gadea y suegra de su hijo, quien había profesado en el monasterio de Talavera de la Reina (Santa Teresa, 1683: 635). Operación que repetiría un poco después en la fundación de las franciscanas clarisas de Valdemoro (Madrid), convento al que se desplazarían varias familiares suyas procedentes de las Descalzas Reales de Madrid y en el que quedaría en el cargo de abadesa sor Ana del Santo Cristo, sobrina del propio duque de Lerma (Martínez de Vega, 1995). También hemos mencionado párrafos antes esa referencia al pleito ganado en 1787 por el conde de Priego frente al convento de concepcionistas de su patronazgo, que sentenciaba que no se admitieran religiosas con dote ni se nombrara abadesas que no fueran del linaje de los condes de Priego, o hijas o parientes de sus criados.

Es claro que los fundadores y patronos procuraban de esta forma asegurarse la apertura de vías de influencia directa sobre las comunidades religiosas a través de las mujeres de la familia allí instaladas y de la reserva de plazas, lo que acabó por asentar la patrimonialización de estos conventos y su vinculación a las casas familiares por medio de los hechos, además de por la incorporación de los patronatos al mayorazgo.

Si en muchos conventos es posible documentar la constitución y presencia de auténticas sagas familiares,¹² en algunos también es posible constatar la persistencia de verdaderas dinastías familiares al frente del gobierno conventual. El convento de dominicas de Madre de Dios de Baena (Córdoba), fundado hacia 1510 por el tercer conde de Cabra, don Diego Fernández de Córdoba, ejemplifica ambas realidades. Hasta cinco hijas del mismo conde hicieron su ingreso como dominicas en el cenobio (Fernández de Béthencourt, 2003: 76-86). En el momento de la fundación, una de ellas, doña Juana Fernández de Córdoba —llamada doña Juana de la Cerda— que había profesado ya en el convento de Los Ángeles de Jaén, fue trasladada a este de Baena y nombrada primera priora del convento. Moriría en 1546 y a su muerte, tres de sus hermanas, que habían ingresado muy jóvenes, controlarían la dirección del gobierno de la comunidad ocupando sucesivamente el cargo de priora (Fernández de Béthencourt, 2003: 83-86). Es decir que durante prácticamente todo el siglo XVI, el convento de dominicas de Baena estuvo gobernado por hijas del fundador y primer patrón.¹³ También el gobierno de Santa Clara de Medina de Pomar (Burgos) estaría durante el XVI y primeras décadas del XVII monopolizado por abadesas del linaje de los Velasco, fundadores y patronos del cenobio (Ayerbe Iribar, 2000).

Igualmente, para las clarisas de Aguilar de Campoo contamos con un catálogo de sus abadesas en el que se advierte cómo casi todas fueron nobles de la casa Manrique (Andrés Martín, 1975). Abultada fue también la presencia de monjas de la familia de la casa de Montemayor en las clarisas de Alcaudete (Jaén). El convento había sido fundado por don Alonso Fernández de Córdoba, señor de la casa de Montemayor hacia 1500. Mandó traer como primera abade-

¹² Son numerosos los trabajos que han ido mostrando que las relaciones de parentesco de las monjas entre sí en el interior de los claustros femeninos fue un fenómeno muy frecuente. Grupos de hermanas, tías, primas, compartieron sus días entre las paredes de los mismos conventos. Pueden verse, entre otros, los trabajos de Sanz de Bremond, 1994; García Arancón, 1994; Benito Aguado, 1999. Algunas otras menciones también en Soria Mesa, 2007: 162 y ss.

¹³ Junto a esta vinculación habría que añadir que los lazos de los condes de Cabra con la orden dominica fueron todavía mucho más amplios y de importante calidad. Varios hijos —legítimos y no legítimos— del mismo tercer conde profesarían también como dominicos. Don Francisco de Córdoba, llamado don fray Francisco de la Cerda, fue prior en varios monasterios y llegaría a ser elegido Provincial en el capítulo celebrado en Osuna en 1544. Una carrera muy parecida sería la emprendida por otro hijo, don fray Mastín de Córdoba y de Mendoza, que también culminaría con el cargo de Provincial. Asimismo, don Luis de Mendoza sería fraile dominico. Los datos en Fernández de Béthencourt, 2003: 76-86.

sa a su hermana, sor Leonor de Montemayor, que había profesado y era monja en las clarisas de Córdoba. Otras siete hermanas del fundador también serían monjas en Alcaudete, además de ocho nietas y dos sobrinas (Torres, 1683/1983, t. I: 430 y t. II: 585). Y los ejemplos de esta realidad podrían seguir.¹⁴

En definitiva, la documentación demuestra que las relaciones entre las familias de la aristocracia y de las elites y los conventos femeninos de su fundación o bajo su patrocinio se fundamentaron en el estrecho parentesco con las religiosas y muy frecuentemente, además, en el directo ascendiente sobre las autoridades internas de estos claustros.

No cabe duda de que esta realidad implicó un grado notable de posibilidad de injerencia y de control sobre el gobierno conventual por parte de los patronos. Las relaciones de patronazgo conventual se desarrollaron con esta faceta de relación familiar, una relación en el marco de la familia y de sus intereses y estrategias. Es muy posible que por esta vía los patronos pudieran llegar a tener también capacidad de influencia sobre el destino de las plazas que fueran quedando vacantes, aunque estas no fueran plazas reservadas y sin carga de dote. Las posibilidades de orientar la nominación de las aspirantes venían a dilatar su entidad benefactora, ese capital benefactor al que nos referíamos antes, que contribuiría a vigorizar el ejercicio del patronazgo político.

Por lo demás, conviene apuntar que la intervención en el gobierno conventual también sería posible a través del control de los capellanes que servirían a las monjas, un control que hay que suponer más que factible cuando estos estaban también vinculados a los patronos, quienes tenían la atribución de su selección y efectuaban su nombramiento.

Realidades no muy distintas son visibles en el mundo religioso femenino que se desarrollaría en el ámbito colonial. La historiografía al respecto es nutrida, viene manifestando mucha vitalidad y ofrece estudios de gran calidad y notable interés. Muchos de estos trabajos subrayan también la dimensión familiar que tuvo la mayor parte de las fundaciones conventuales

¹⁴ También en el convento de clarisas de Belalcázar (Córdoba), fundado en 1494, sabemos que en su primer siglo de vida habían ingresado nada menos que veintiuna religiosas solo de la casa de Béjar (Villacampa, 1920). Igualmente sería elevado el número de religiosas de la familia ducal de Gandía en el convento de franciscanas clarisas de Gandía, que estaba bajo el patronazgo de la familia (Cutillas Bernal, 1996). Por lo demás, también se ha afirmado del convento de clarisas de Calabazanos (Palencia) que un elevado porcentaje de mujeres de la familia Manrique profesaron como religiosas en él (Montero Tejada, 1996).

femeninas en Hispanoamérica, visiblemente enlazadas con las familias de las élites coloniales.¹⁵

Familias y parentesco entre los regulares masculinos. El ejemplo de los jesuitas

Lo dicho para los conventos femeninos puede ser válido también para los institutos masculinos, aunque siempre con matices. Con toda probabilidad el número de hijos e hijas de nobles que ingresaron en el seno de las diferentes órdenes religiosas durante la Edad Moderna fue muy similar. No era nada extraño ver en las familias de la aristocracia española miembros de uno y otro sexo formando parte de las más diversas jerarquías eclesiásticas, tanto del clero secular como regular. El que fuera biznieto de Alejandro VI por línea paterna y biznieto de Fernando el Católico por vía materna, Francisco de Borja y Aragón, futuro tercer general de la Compañía de Jesús, es un buen ejemplo de la abundancia de miembros eclesiásticos que podían estar presentes en las filas de un linaje nobiliario de la época.

De los abundantes hermanos y hermanastros habidos de los dos matrimonios que tuvo su padre Juan de Borja (el primero con Juana de Aragón, nieta del rey aragonés, del que tuvo siete hijos y el segundo con doña Francisca de Castro, del que tuvo doce), se cuentan al menos un total de doce religiosos: su hermano Alonso fue abad comendatario del monasterio bernardino de Nuestra Señora de Valldigna; María, Ana e Isabel fueron clarisas, con los nombres respectivos de María de la Cruz y Juana Evangelista (la segunda fundaría en 1551 con su tía sor Francisca el convento de Casa de la Reina, en Valladolid); Enrique fue comendador mayor de Montesa y cardenal; su hermanastro Jerónimo llegaría a ser caballero de Santiago; Rodrigo, cardenal; Pedro Luis Galcerán, gran maestre de Montesa; Felipe-Manuel, caballero de Montesa; sus hermanastras Marisa y Ana (sor María Gabriela y sor Juana de la Cruz, respectivamente), también clarisas; finalmente Tomás, obispo de Málaga y arzobispo de Zaragoza. El mismo Francisco de Borja, antes de su ingreso en el instituto de los jesuitas, también dejó una abundante prole. Tuvo ocho hijos de su matrimonio con doña Leonor de Castro, una portuguesa, dama de la emperatriz Isabel. De estos, dos servirían a la iglesia: Fernando,

¹⁵ Magníficas contribuciones en la línea de lo que venimos señalando son los trabajos de Lavrin, 1993, 2005 y 2016; Loreto, 2010; o las contenidas en Viforcós y Loreto, 2007 y Ramos Medina, 2013.

quien sería comendador de Calatrava, y Dorotea, quien también sería monja clarisa (García Hernán, 2012: 62-63).

Ejemplos similares encontramos en otras muchas familias aristocráticas, que introdujeron uno o más de sus miembros en las diversas órdenes religiosas masculinas de su tiempo. Aunque hubo preferencia por profesar en ordenes monacales como benedictinos y jerónimos, convertidas en tradicionales receptoras de aspirantes de ilustre sangre, no faltaron tampoco frailes socialmente distinguidos entre los jesuitas o en las órdenes mendicantes, que profesaban más pobreza y humildad y eran menos exclusivistas (Domínguez, 1970, II: 82-83).

Es cierto que son solo unos pocos ejemplos, pero nos dan muestras de cómo muchos de estos hijos de la nobleza trasladaron al interior de sus respectivos institutos la posición de mando que correspondía a sus respectivos linajes en la sociedad de su tiempo. Sin embargo, no todos los miembros de la nobleza aspiraron a un ingreso pleno en los institutos religiosos que los relegara a la simple elección entre una vida contemplativa intramuros propia de las órdenes con más solera o a la activa vida de apostolado por campos y ciudades de los mendicantes y otras nuevas congregaciones que surgieron en el clima reformista del siglo XVI. Las causas del ingreso de hombres y mujeres en el clero regular nacieron con bastante probabilidad de estrategias familiares divergentes. Mientras que el caso de las mujeres que ingresaban como monjas en los conventos podía entenderse como una manera —en cierto modo— de *ahorro* dotal, al sacarlas del circuito matrimonial convencional, en el caso de los hombres, aunque también es cierto que su ingreso como frailes podía suponer un cierto ahorro de los progenitores al reducir el número de herederos en cada generación, tuvo sin duda un componente mayor de *inversión* económica, social y política (Soria, 2007: 155).

Es una realidad bien conocida que para muchas familias de la nobleza y la burguesía urbanas representó un mayor campo de oportunidades la carrera eclesiástica a través del clero secular que del regular, pero las de este último, en las que nos estamos centrando, tampoco fueron despreciables.¹⁶

El patronazgo sobre las órdenes regulares por parte de la aristocracia y los grupos pujantes de la sociedad urbana hispánica fue enorme. Las fundaciones de colegios, conventos o monasterios representaban para la aristocracia no

¹⁶ Ver al respecto: Vázquez, 1987; Cabeza, 1996; Jiménez, 1999; Irigoyen, 2001; Quintana, 2003; Arroyo, 2008; Iglesias, 2012; Díaz, 2011 y 2014.

solo una forma de ganar la salvación del alma, sino también de arrancar un pedazo de eternidad terrenal, un modo de glorificarse a sí misma y a su linaje, entre los mortales. En este sentido, las fundaciones nobiliarias cumplían un doble objetivo político, público y particular. Así, las actas de fundación contemplaban cláusulas que obligaban a los beneficiarios de las órdenes a colocar en lugar visible de sus iglesias y edificios las armas y escudos heráldicos de los linajes fundadores, además de convertirse en escenarios para ensalzar el poder señorial: entierros en panteones privilegiados acompañados de sermones laudatorios, bautizos..., pero también a cumplir toda una gama de labores que iban desde la asistencia, la predicación desde el púlpito o en misiones de interior, a la enseñanza sobre hidalgos, labriegos o artesanos en las villas, que destacaban el carácter paternalista de los señores con respecto a sus vasallos, y que encontraban multitud de ocasiones de ser puestas en escena en todo tipo de ceremonias religiosas que iban desde los actos procesionales al depósito de reliquias protectoras de toda la comunidad, adquiridas por los señores y depositadas por sus compradores en los edificios eclesiásticos de sus Estados (Atienza, 2010: 243-265).

Por otro lado, el patronazgo nobiliario aseguraba la atención particularizada en lo espiritual de los miembros de la orden, que actuaban como confesores privados de los séquitos señoriales, pero también —y en no pocas ocasiones, por el grado de confianza alcanzado— como hábiles mediadores en los asuntos temporales más variados que afectaban a los señores dentro y fuera de sus señoríos (Carrasco, 2000: 242). Incluso si la orden contaba con una buena proyección planetaria, esto podía ser una buena oportunidad para favorecer los negocios familiares, lo que reforzaba la convergencia de intereses entre patronos y beneficiarios. Por ejemplo, la poderosa casa de los Medina Sidonia, que también protegió a franciscanos y jerónimos en sus Estados de la baja Andalucía, fue especialmente sensible a la introducción de los jesuitas en su centro de poder en Sanlúcar. Cuando en 1591 los duques decidieron favorecer el gobierno de los de la Compañía de la iglesia y el hospital de San Jorge —construida por un acuerdo comercial en 1539 entre Carlos V y Enrique VIII para dar amparo a los muchos marineros ingleses que pasaban o residían en Sanlúcar bajo financiación de los mercaderes ingleses en Sevilla—, no solo trataban de revitalizar una institución que había decaído en sus recursos después de que Felipe II cerrara los puertos ibéricos al comercio inglés en 1585, sino que, a su vez, les permitía redefinir la fundación como un centro

de propagación de la fe sobre la población proveniente de Inglaterra, potenciando la acción del colegio inglés de Sevilla, dirigido por el jesuita Roberto Personio, personaje bien relacionado con los mercaderes ingleses de la zona. Desde el punto de vista de los Medina Sidonia, promover una fundación de este tipo suponía notables ventajas para legitimar el sostenimiento del tráfico comercial con una potencia hereje, frente a la que además su titular —el propio duque don Alonso— había sufrido la dura derrota de 1588. Pero también el carácter de punto de partida de Sanlúcar para muchos navíos con destino a las colonias americanas resultaba fundamental en la relación con una orden misionera de tradición universalista como era la jesuita. Por ello, pronto se produciría un cambio de orientación de los duques, que desvincularían al hospital de su cometido con Inglaterra para centrarse más en el Instituto Ignaciano en sí y sus ramificaciones americanas: uno de los usos principales desde entonces sería el de dar alojamiento a los misioneros jesuitas que iban a predicar a las Indias, lo que sin duda podía abrir excelentes oportunidades de negocio en el futuro por la red de poder e información que aquellos tejerían en su proyección en ultramar (Salas, 2008: 68-72).

Como vemos, las fundaciones conventuales promovidas por la nobleza señorial, fuera aragonesa —los Sástago, Hajar, Aranda, Fuentes, Ayerbe, Morata, Ariza, entre otros— o castellana —los ya mencionados Medina Sidonia, pero también los Guzmán, Osuna, Infantado, Priego, Cabra, Arcos, Alba, Medinaceli, Portocarrero, Zúñiga, etc.—, en el ámbito de sus dominios estaban muy ligadas a sus propios intereses. Tampoco quedaron al margen las familias de la baja nobleza, sobre todo en ciudades de realengo, donde junto a las de procedencia burguesa monopolizaban tradicionalmente la actividad política. Tanto aquellas de más antiguo linaje como las nuevas que se incorporarían paulatinamente al estatus nobiliario mediante la compra de jurisdicciones a través de las conocidas “ventas de vasallo” para solventar numerosas urgencias financieras de la corona de los Austrias, contribuyeron a densificar la geografía conventual española entre los siglos XVI y XVII. De entre las órdenes religiosas masculinas más favorecidas por esta política de fundaciones, sin duda podemos destacar el ejemplo de los jesuitas.

Fundada por Ignacio de Loyola, un hidalgo de origen vasco (García Villoslada, 1986; García Hernán, 2013) la nueva orden fue reconocida por el papa Paulo III en 1540 (O'Malley, 1993). Los primeros jesuitas que llegaron a España en 1545 fueron Antonio de Araoz y Pedro Fabro, quienes acom-

pañaron al séquito de la princesa portuguesa María, prometida del príncipe Felipe. Araoz fue nombrado primer Provincial de Castilla en 1547. En la corte de Castilla, los dos jesuitas se vieron favorecidos con la confianza, entre otras personas, de las infantas María y Juana, hijas de Carlos V. Entraron en comunicación también con Leonor Mascareñas y con Juan de Zúñiga y su esposa. No faltó el apoyo de determinados obispos, como Santo Tomás de Villanueva y hasta 1580, de San Juan de Ribera. Pero sin duda fue clave en su consolidación el ingreso de un grande en la Compañía, el ya mencionado duque de Gandía, Francisco de Borja, hecho que saludó con entusiasmo —como recoge Antonio Astrain (1902-1920, I: 279)— el propio Ignacio de Loyola cuando escribió que “el mundo no tiene orejas para oír tal estampido”.

Borja había tomado esta decisión en 1546 tras el fallecimiento de su esposa doña Leonor de Castro, y emitió secretamente su profesión en 1548, aunque todo parece apuntar que los orígenes de su decisión provenían de antes de su etapa como virrey en Cataluña, en la que conoció a los jesuitas Fabro y Araoz. Debió influir notablemente en su persona el episodio de la muerte y entierro de la emperatriz Isabel en 1539. Responsable de entregar su cadáver en Granada por encargo de Carlos V para su entierro junto a sus abuelos, los Reyes Católicos, al abrir el ataúd para verificar el cuerpo se horrorizó de tal manera de la descomposición padecida por aquel antes bello rostro, que el desengaño le llevó a proferir aquella célebre frase suya de “nunca más servir a señor que se me pueda morir” (Ribadeneira, 1594: Lib. I, Cap. VIII). Después de renunciar a su ducado en Gandía en 1551, en 1554 fue nombrado comisario para España y Portugal, situación que con el tiempo marcaría ciertas rivalidades y desavenencias con Araoz. La extraordinaria ascensión de la Compañía se explica en función de las relaciones políticas de Borja —el gran número de fundaciones de los jesuitas en las diferentes ciudades y villas españolas de este período se debieron en buena parte a sus relaciones con prelados y señores, entre los que destacaban los de su propia parentela (García Hernán, 2000: 177-179)—, y del peso de los portugueses en la corte española que en los años cuarenta habían acompañado a María de Portugal. En una carta que Borja dirigió a Ignacio en 1546 le informaba que había escrito a su hermana Luisa de Borja, condesa de Ribagorza, muy devota junto a su marido de los jesuitas, y afirmaba que tenía echadas “otras redes” hacia notables andaluces tan destacados como los marqueses de Priego o su tía doña Ana de Aragón y Gurrea, duquesa de Medina Sidonia (Lozano Navarro, 2002: 29). Tanto la

familia real como el entorno cortesano apoyaron a la Compañía por lo menos hasta 1555 (Lozano Navarro, 2005: 83-117).

A la muerte de Ignacio en 1556 había en España unos diecinueve colegios, con unos 293 jesuitas. A la de Lainez en 1565, treinta casas, con 649 jesuitas. Los catálogos de 1571, a fines del generalato de Borja, presentan cuarenta y dos domicilios y 1034 jesuitas, cifras que se ven aumentadas en el catálogo de 1573-1574, con 1110 jesuitas. A la muerte de Mercuriano, en 1580, el número de miembros de la Compañía de Jesús en España era de 1440; a la de Acquaviva, en 1616, los domicilios eran ochenta y cinco y los jesuitas peninsulares unos 2713, cifras que no incluía los colegios de Cerdeña (Cagliari y Sassari) creada provincia independiente desde 1597; ni tampoco los jesuitas españoles que trabajaban fuera de España: un centenar en los países europeos y cerca de 500 en las provincias de México y Perú y en otras regiones transoceánicas.

Aunque algunos con graves problemas económicos en su inicio, que cuestionaron seriamente su continuidad, la mayoría de estos colegios fueron el resultado de las buenas relaciones que los jesuitas cultivaron con las elites metropolitanas o coloniales del mundo hispánico. Familias nobiliarias, elites urbanas y dignidades eclesiásticas se cuentan como sus principales promotores, y muchos de sus vástagos se educaron durante décadas en sus aulas (López Arandia, 2007: 205). El propio Ignacio aconsejó en repetidas ocasiones la adulación como estrategia de aproximación a los posibles benefactores, especialmente nobiliarios. Gracias a los grandes, los colegios no solo conseguirían rentas suficientes, sino que los jesuitas confiaban mediante ellos ser inmediatamente aceptados por una sociedad que trataba de mimetizar los comportamientos nobiliarios en su vida cotidiana (Lozano Navarro, 2005: 28-29).

A pesar de que los jesuitas no llegaron a fundar una rama femenina del instituto —poco acorde, según Ignacio, al espíritu abierto y al carácter de movilidad permanente en su actividad evangélica no muy dada a una vida contemplativa del nuevo instituto—, lo cierto es que las mujeres, a través de la influencia en sus respectivas familias, tuvieron un papel fundamental en la expansión y desarrollo de la Compañía de Jesús dentro de la asistencia de España (Gil Ambrona, 2017).

La princesa Juana, hermana de Felipe II, como regente en ausencia de este, fue fundamental en solventar algunas de las primeras reticencias que se produjeron contra la implantación de los jesuitas en ciudades como Toledo o

Zaragoza, instigadas en ocasiones por las otras órdenes religiosas, recelosas de su inserción (Ribadeneira, 1594: 216-218 y 243-249). Su hermana María de Austria se sintió siempre muy cercana al Colegio Imperial de Madrid, tras su regreso de la corte de Viena, al igual que la reina Margarita de Austria, esposa de Felipe III, al del Real de Espíritu Santo de Salamanca, o la viuda de Felipe IV, doña Mariana de Austria, con el de Loyola. La fundación del colegio de los jesuitas en Córdoba en 1553, aunque materializada por don Juan Fernández de Córdoba, deán de su Iglesia mayor, se debió en realidad al impulso de su hermana, Catalina Fernández de Córdoba, segunda marquesa de Priego y esposa del conde de Feria, Lorenzo Suárez de Figueroa, quien se había hecho muy devota de los jesuitas a partir de que un hijo suyo, Antonio de Córdoba, discípulo de la espiritualidad del maestro Juan de Ávila, hubo tomado los ejercicios espirituales con Francisco de Borja (Astrain, 1902-1920, I: 422-424). La marquesa de Priego continuaría favoreciendo la entrada de la Compañía en Andalucía cuando promovió la fundación del colegio de Montilla en 1558. Su hija, María de Toledo, duquesa de Arcos, haría lo propio al financiar el colegio de Marchena (Lozano Navarro, 2007: 499-512).

Los ejemplos se multiplican en otras partes. María Pimentel, hija del quinto conde de Benavente y casada con Alonso de Acevedo y Zúñiga, tercer conde de Monterrei, una de las casas nobiliarias gallegas más significativas, fue la benefactora del colegio en Santiago, fundado en 1556. Protectoras de los jesuitas en Soria y Alcalá fueron algunas mujeres del linaje de los Mendoza (Burrieza, 2012b, I: 455-456). En Barcelona, el impulso definitivo del Colegio de Belén en 1572 se debió no solo a las buenas relaciones que dejara Borja durante su etapa como virrey de Cataluña sino al mecenazgo ejercido por doña María Manrique de Lara, hija del duque de Nájera, familia que había tenido una estrecha relación con Ignacio de Loyola en su etapa de juventud (*Crónica*: 2v-3). En Burgos fue Francisca de San Vitores la que en su testamento en 1606 dejaría reservado un capital de veintiocho mil ducados para esta finalidad, pidiendo en compensación la oración de los jesuitas y cediendo el patronato de su fundación a su sobrino Diego, así como a los sucesores de este. Precisamente un sobrino del mismo, Diego Luis, ingresaría años después, en 1640, en la Compañía, y se haría célebre por su martirio en las Marianas (Burrieza, 2012b, I: 458). Casi todas estas mujeres expresaron su deseo de ser enterradas en las iglesias jesuitas que habían ayudado a fundar, anhelo que muchas veces quedaba recogido en las actas de fundación de sus

patronatos. Y con mucha frecuencia su notable influencia sobre la Compañía fue útil para que sus confesores jesuitas permanecieran junto a ellas y evitaran incómodos cambios de destino ordenados por sus superiores, como podía ser la partida hacia las Indias.

Pero el tiempo que mediaba entre el deseo expresado de fundar un colegio y su puesta en marcha podía ser en ocasiones considerable y marcado por complejas negociaciones. Este fue el caso del colegio de San Bernardo de Oropesa, fundado finalmente en 1606. El proceso había arrancado dos décadas antes, cuando su fundador —el que fuera famoso virrey del Perú, don Francisco de Toledo, titular del señorío de Oropesa— había dejado establecidas pormenorizadamente las disposiciones de su fundación en favor de los jesuitas. Entre ellas, se señalaba que el colegio tendría “33 mozos colegiales, cuya edad no superaría los 17 años ni sería inferior a 12” salvo que fueran hijos de hidalgos, en cuyo caso podrían oscilar entre los 10 y los 20. La mitad de los colegiales serían de los Estados de Oropesa, y no se permitiría la admisión de cristianos nuevos ni hijos de penitenciados por el Santo Oficio. Se daría prioridad a los huérfanos y a los hijos de los criados de su casa. Las personas con voto (siempre secreto) para seleccionarlos serían: el patrón, el que fuera actual duque de Oropesa, el rector jesuita del colegio, el capellán mayor y dos colegiales de los que fueran teólogos ordenados. En caso de empate, el voto de calidad del patrón resolvería la elección. La dotación económica se estipulaba en 396.000 maravedíes anuales, a los que habían de sumarse ropa, la mitad del aceite anual sacado de un olivar de Val de Oropesa, entre otras rentas. Con ello se debía sostener el colegio, que debía contar con siete lectores (tres de gramática y latinidad; tres de artes, lógica y filosofía; y uno de teología). Se deberían nombrar tres confesores —uno de los cuales debería servir a los señores de Oropesa—, y el resto de la comunidad tendría que asistir en el coro a los capellanes cuando se conmemoraran las siguientes fiestas: domingo posterior a la celebración del Santísimo Sacramento, Natividad de la Virgen, Nombre de Jesús, San Benito, San Bernardo, San Juan Bautista, San Francisco, festividad de los Inocentes, festividades de las once mil vírgenes (en que debían sacar las cabezas de vírgenes y reliquias que el duque había hecho traer desde Colonia), fiestas de guardar, oficios de difuntos el día de San Matías por el alma del emperador don Carlos, y otros varios por diferentes familiares de la Casa de Oropesa, incluido el mismo don Francisco. Las obligaciones de los jesuitas se completaban con las labores de predicación, misiones por el inte-

rior del señorío y una visita semanal, domingo o festivo, a la cárcel señorial para decir misa a los presos.

Pero a pesar de tan aparentemente buena disposición ducal, los jesuitas se resistieron durante más de veinte años a emprender la actividad alegando la insuficiencia de la dotación económica para hacer frente a las obligaciones que debían atenderse; todo ello, a pesar de las reiteradas amenazas que se les profirió de encomendar tales estudios a los padres agustinos, aunque con poco convencimiento (Sánchez, 2009: 28-93). Y es que los jesuitas estaban suficientemente escarmentados de otras situaciones precedentes, en que la rápida aceptación de una fundación sin la dotación suficiente había sido más bien contraproducente y un negocio ruinoso. En 1553 ya el propio Ignacio de Loyola tuvo que extremar las prevenciones ante la avalancha de fundaciones que se solicitaban, definiendo el número y competencia de los jesuitas exigidos para fundar un colegio, sobre su dotación y sobre otros requisitos, antes de que la Compañía aceptase la invitación para abrir uno nuevo (O'Malley, 1993: 285).

Por otro lado, aunque las relaciones entre beneficiarios y patrones resultaban del todo cordiales, los conflictos no fueron infrecuentes. En muchas ocasiones las tensiones se originaban por el deseo expreso de los benefactores de orientar la vida interna de los colegios, tal y como denunciaban muchos de los visitantes de la Compañía al recorrer las provincias del Instituto, lo que no dejó de provocar algún incidente como el que le sucedió a Francisca Manjón, fundadora del colegio de Medina del Campo, a quien se le vetó la entrada al mismo por su intención de que los novicios pudiesen tener vivienda aparte de la de los profesos y hermanos *coadjutores*, decisión con la que se mostraba en desacuerdo el padre rector Baltasar Álvarez. Algo similar le pasó a doña Magdalena de Ulloa —ante el enfado notorio de sus parientes—, quien en 1580 vio impedida su entrada por el visitador Diego de Avellaneda en la inauguración del nuevo templo que ella misma había financiado en Villagarcía. Avellaneda excusó esta medida alegando la obediencia a las disposiciones de Pío V que prohibían la violación de la clausura propia de una casa de religiosos, pero el hermano de doña Magdalena, don Rodrigo de Ulloa, marqués de La Mota, se sintió especialmente irritado y recriminó en público a su hermana lo inconveniente que había sido entregar a los jesuitas la confianza monetaria que les había prestado para la edificación del edificio si de tal manera se lo pagaban. Es que si bien para la Compañía el apoyo de los grandes seño-

res laicos siempre fue esencial para extender su influencia y poder financiar sus proyectos catequizadores, también resulta evidente su voluntad de que el precio a pagar nunca rebasase la independencia de la institución. Con todo, los jesuitas siempre trataban de relativizar estos incidentes (Burrieza, 2012b, I: 480-482).

En todo caso no solo el número de fundaciones creció vertiginosamente, sino que también lo hizo el de sus vocaciones. No contamos con trabajos que hayan abordado en profundidad la sociología de los jesuitas. Solo podemos intuir la diversidad social de sus miembros. La cuestión vocacional sin duda tuvo su peso, más que las estrategias familiares concretas en búsqueda de una promoción social, política o económica, si bien siempre pudo haber ocasión para ello (Marina, 2014: 332). Ignacio de Loyola consideraba que la vocación jesuítica debía estar basada en la constancia y la diligencia. Las Constituciones del Instituto velaban por la seguridad de aquellas —no se permitía la entrada a los provenientes de otras órdenes—, y debían estar reafirmadas durante el tiempo que durase el noviciado (Burrieza, 2007: 30).

Sin duda la presencia de miembros de la nobleza no fue excepcional. Ignacio de Loyola trataba en las Constituciones sobre cómo ayudaba la “nobleza”, la riqueza y la fama de la familia a la adecuada culminación de la vocación de un joven dentro de la Compañía. No olvidemos que el propio fundador provenía de un linaje hidalgo, y ya hemos destacado la importancia que tuvo la entrada de un Grande como Francisco de Borja en la celebridad definitiva de la Compañía en España. Siguiendo su ejemplo, en los primeros años ingresaría el ya mencionado Antonio Suárez de Figueroa y Fernández de Córdoba —más conocido como el padre Antonio de Córdoba— hijo segundón de la marquesa de Priego. Otro ejemplo fue el de Antonio de Padilla, hijo del adelantado de Castilla Juan de Padilla y Manrique y de la condesa de Buendía, María de Acuña. Era el único heredero de sus títulos y mayorazgo. Entre sus hermanas María, Luisa y Casilda surgieron también vocaciones religiosas, en cuyo proceso no estuvieron ausentes los jesuitas (María tenía como guía espiritual al jesuita Jerónimo de Ripalda). A partir de ahí se iniciaron las presiones familiares para que Antonio de Padilla abandonase su proyecto, tanto de su madre, ya viuda, como por parte de un tío suyo, Pedro de Manrique, canónigo de la catedral de Toledo. En juego, el temor a la pérdida de los bienes del mayorazgo. Solo la renuncia a estos en favor de su hermana Casilda, que fue obligada a casarse con su tío paterno, Martín de Padilla, liberó a Antonio para que

efectivizara su ingreso en la Compañía. Fue enviado al noviciado de Medina del Campo y se convirtió en un hombre de gobierno acorde a su condición social (Burrieza, 2007: 31-32). La literatura hagiográfica de la Compañía está repleta de ejemplos como este.

Aunque los jesuitas reclutaron desde un principio lo mejor de sus tropas en medios sociales elevados, lo cierto es que la procedencia social fue muy heterogénea. Los colegios de la propia Compañía fueron una buena cantera de futuras vocaciones y, por supuesto, el aire novedoso de la espiritualidad y su propuesta de un apostolado activo calaron entre la juventud estudiantil de universidades como la de Alcalá de Henares, de la cual salió un número importante de jesuitas durante los primeros tiempos de su implantación. Como apuntó uno de los primeros historiadores jesuitas de la Compañía, el padre Francesco Sacchini, una buena cantidad de los entrados en España durante este primer periodo eran personas formadas en letras, filosofía y teología (López Prego, 2009: 159-190).

No faltaron tampoco miembros del pujante mundo de los letrados. Fue este el caso de cuatro hijos de Rodrigo de Dueñas, hombre rico y poderoso individuo del Consejo de Hacienda del emperador Carlos V, benefactor también del colegio en Medina del Campo. Cuatro de sus hijos —Mateo, Bernardino, Gabriel y Gaspar— se convertirían en jesuitas. Por otro lado, es sobradamente conocido que la mayor flexibilidad inicial de los jesuitas respecto a otras órdenes religiosas en cuanto a la aplicación de los estatutos de sangre (Nieva, 2011: 44-45) —al menos hasta las decisiones adoptadas en la Congregación General de 1593—, favoreció la incorporación de un número importante de miembros de familias conversas en los primeros tiempos del Instituto, que también se vieron arrastrados por las nuevas formas de sensibilidad religiosa que los jesuitas de la primera hora representaban. Jesuitas de origen converso fueron Pedro de Ribadeneira, el secretario Juan de Polanco, el general Diego Laínez, los padres Jerónimo Doménech y Jerónimo Nadal, entre otros muchos.

No debió faltar en algunas de estas familias neocristianas una calculada dosis de estrategia política. El ingreso en una orden religiosa legitimaba una conversión sincera y los recursos familiares podían ser puestos a disposición de tal fin. Este proceso podría encontrarse tras ejemplos como el de la conocida familia de cristianos nuevos medinenses que fueron los Acosta, que aportaron hasta cinco vástagos a la Compañía: Diego, que fue maestro de teología en Roma y Provincial de Andalucía; Bernardino, que trabajó durante muchos años en México; José, el más joven y el más célebre de todos;

Cristóbal, que murió al poco tiempo de entrar en la religión, y Jerónimo, el más viejo de todos, pero que entró el último en la Compañía y la sirvió en varios cargos importantes. Hasta el propio padre, el comerciante Antonio de Acosta, que fue mecenas de los colegios de Medina del Campo y del famoso Colegio Romano (Burrieza, 2012a: 310), fue avalado por sus hijos ante el general Francisco de Borja cuando intentó su ingreso en el Instituto con 66 años de edad, todavía en vida de su esposa Ana Porres. No obstante, el provincial castellano Gil González Dávila se opuso, a pesar de la generosidad que había tenido por la Compañía. Su elevada edad, que obligaría a mantener a un hermano jesuita a su constante cuidado y el hecho de estar todavía casado, llevaron al general a no admitirlo como miembro, pero sí reconocer su carácter de benefactor y permitirle residir y ser cuidado en el Colegio (Astrain, 1902-1920, I: 313).

Lazos con el Nuevo Mundo: las fundaciones conventuales de los indios en España

Los lazos que a lo largo del periodo colonial unían a quienes desde la Península se desplazaban a tierras americanas con sus lugares de procedencia y con las familias que habían quedado aquí se mantuvieron vivos durante mucho tiempo y se expresaron de muchas formas. El afecto hacia los familiares y la preocupación por su bienestar y prosperidad, junto al deseo de pregonar los éxitos de la “aventura” americana y la fortuna alcanzada, se mezclaban en el origen de las numerosas mandas que desde América se hacían llegar a sus lugares de procedencia en España. Algunos de estos legados tuvieron un componente religioso y con ellos se alimentaría también una parte del despliegue conventual en España. Efectivamente, las riquezas de Indias estuvieron también detrás de algunas de las fundaciones de conventos que se hicieron en estos siglos, y no solo a través de mandas y comisiones que se ordenaron desde allí, sino también mediante las iniciativas que algunos indios de regreso tomarían en este mismo sentido. Casi todos respondieron con cierta aproximación al estereotipo de indiano; de hecho cabe pensar que hicieron una contribución a la elaboración del mismo: emigrantes que regresaban a su localidad de origen, enriquecidos y con corazón generoso, aspirantes muchos a un título de hidalguía que asentara socialmente sus fortunas..., un estereotipo también popularizado en la literatura y en el teatro de la época (Reichenberger, 1992). Recogemos en la tabla 1 los datos relativos a ellos.

Cuadro 1. Fundaciones conventuales debidas a indianos

Fundadores o promotores	Orden religiosa y localidad	Fecha
Francisco Moreno de Alcaraz, natural de Mérida, conquistador del Perú	Franciscanas concepcionistas en Mérida	1597
Pablo Pérez, conquistador del Perú, natural de Los Hoyos	Franciscanos en Los Hoyos (Cáceres)	1558
Juan de Aráoz Uriarte, hidalgo de Mondragón, conquistador en Nueva España	Franciscanos en Mondragón (Guipúzcoa)	1582
Don Martín Carlos de Menco, Gobernador y capitán General de Guatemala; lo ejecutará su esposa	Franciscanas concepcionistas en Tafalla (Navarra)	1671
Don Juan de la Barrera, mercader y negociante indiano	Agustinas en Sevilla	1591
Gerónimo González de Alanis, capitán, natural de Guadalcanal	Franciscanas clarisas en Guadalcanal (Sevilla)	1593
Don Pedro de Baigorri, Gobernador de Buenos Aires y natural de Corella	Benedictinas en Corella (Navarra)	1669
Juan Caballero París, comerciante de índigo en Indias, natural de Puertollano	Franciscanos descalzos en Puertollano (Ciudad Real)	1622
Don Juan de la Piedra, natural de Balmaseda	Franciscanas clarisas en Balmaseda (Vizcaya)	1666
Alonso de Santana, natural de la diócesis de Orense, habitante en Potosí	Jesuitas en Orense	1653
Pedro de Mendiorroz, natural de Tolosa	Franciscanos en Tolosa (Guipúzcoa)	1587
Domingo Ferraz de Araujo, habitante en Potosí deja manda testamentaria para el convento, aunque insuficiente	Dominicos en Orense	1641
Don Juan de Castillo Río, natural de Escalante	Franciscanas clarisas en Escalante (Cantabria)	1618
Don Andrés Vázquez Arias, natural de Campo de Criptana, con otras aportaciones añadidas.	Carmelitas descalzos en Campo de Criptana (Ciudad Real)	1598

Fuente: Elaboración propia a partir de los datos y fuentes en cada caso referenciadas en Atienza López, 2008: 258-261.

Entre estos españoles trasladados a América y responsables de la fundación de un convento en su tierra natal es posible encontrar distintos tipos y personalidades, aunque todos tuvieron en común, como dijimos, el deseo de hacerse notar, de dejar memoria en sus localidades de origen y beneficiar a las familias que allí tenían. Por un lado, encontramos a individuos que participaron en la conquista de las tierras de Perú o de Nueva España, ejemplos de carreras ascendentes vinculadas a hazañas con vocación de memorables que se hicieron en la conquista americana. También miembros de la élite política que ocuparon cargos en las altas esferas del gobierno indiano, y mercaderes que habían hecho fortuna en el mundo de los negocios americanos e impulsaron otras iniciativas fundacionales. Algunos realizaron sus mandas desde aquellas tierras, otros que volvieron a su tierra de origen convertidos en flamantes indianos quisieron hacerse notar en su localidad de procedencia y dejaron inmovilizados en estas obras conventuales parte de los caudales acumulados en Indias, un camino también para quienes pretendían alcanzar la hidalguía o niveles superiores.

Sus familias eran las primeras beneficiadas, pero además la repercusión de aquellas iniciativas alcanzaba al conjunto de la localidad. Ya sea por el impacto en el renombre de las villas que siempre acompañaba a la fundación de un convento —nótese que con frecuencia se trataba del primer convento que se levantaba en ellas—, por la consideración de los servicios espirituales y religiosos que ofrecían los frailes o por las oportunidades que se ofrecían a partir de los conventos femeninos, que muchas veces, y haciendo gala de esa proverbial generosidad que se asociaba a los indianos, se acompañaron de dotaciones para las jóvenes de la localidad que no pudieran costear el importe de la dote de ingreso. Esta sería una parte del guion prescrito en su testamento por don Juan de la Piedra, fallecido en Panamá, cuando dejaba establecida la fundación de un convento de clarisas en su localidad de Balmaseda —que hasta entonces no albergaba ninguno, ni de frailes ni de monjas—. Tres de las novicias con las que comenzaría su andadura eran parientes de don Juan, pero además dejó constituido un fondo “de indotadas” que permitiera acceder a la profesión a otras doncellas de Balmaseda que no pudieran costearse la dote necesaria (Gómez Prieto, 1991).

Merece una atención especial por su particularidad el caso de la fundación de las agustinas de Nuestra Señora de la Encarnación en Sevilla, que fue promovido a partir del testamento de don Juan de la Barrera, de una de las

familias de mercaderes más ricas de la Sevilla del XVI tras su regreso de una fructuosa estancia en Indias (Pike, 1978: 118 ss). Llordén detalla las condiciones de la fundación y en ellas se aprecia el importante grado de intervencionismo del fundador en la vida conventual y en la selección de las monjas. Nominó a varias de las que debían entrar en primer lugar y dejó establecido también que se compraran en Cabo Verde ocho jóvenes de raza negra para que estuvieran al servicio de las monjas dentro de la clausura, debiendo reponerse las que fallecieran con otras que debían comprarse al efecto (Llordén, 1958). De la Barrera estaba vinculado a la trata y al comercio de esclavos y este perfil de su actividad quedó impreso en la fundación que dejó prevista en 1591.

Como hemos podido ir viendo, las perspectivas con las que puede abordarse el tema planteado son numerosas. La vinculación de las órdenes religiosas con los linajes y las familias de pertenencia de los frailes y monjas que ingresaban en sus conventos no se limitaron a la esfera de lo religioso. Las comunidades conventuales femeninas y masculinas tuvieron un papel muy sobresaliente en las decisiones, en las estrategias y en el devenir de muchas de las familias que los impulsaron, que los patrocinaron o que tuvieron familiares en aquellos claustros. De la misma manera, en el recorrido de las órdenes religiosas, en su implantación geográfica y social y en las políticas desplegadas se incardinaron redes de relaciones familiares y clientelares de forma.

Bibliografía

- Amores Martínez, F. (2005). Las fundaciones y patronatos conventuales del Conde-Duque de Olivares. En M. I. Viforcós Marinas y M. D. Campos (Coords.). *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino* (pp. 213-230). León: Universidad de León.
- Andrés Martín, M. (1975). Breve fundacional del convento de Santa Clara de Aguilar de Campoo. *Archivo Ibero-Americano*, 35, 535-539.
- Arroyo Vozmediano, J. L. (2008). Iglesia, poder municipal y fundación de capellanías en Calahorra (1600-1710). *Revista de Historia Moderna*, 26, 189-220.
- Astrain, A. (1902-1920). *Historia de la Compañía de Jesús de la Asistencia de España* (vols. 1-6). Madrid: Razón y Fe.
- Atienza Hernández, I. (1990). Pater familias, señor y patrón: oeconómica, clientelismo y patronato en el Antiguo Régimen. En R. Pastor (Comp.).

- Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna* (pp. 411-458). Madrid: CSIC.
- Atienza Hernández, I. (1991). El señor avisado: programas paternalistas y control social en la Castilla del siglo XVII. *Manuscripts*, 9, 155-204.
- Atienza López, A. (2008). *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España Moderna*. Madrid: Marcial Pons.
- Atienza López, A. (2009). Nobleza y órdenes religiosas. Los patronatos sobre las provincias y capítulos provinciales en la España Moderna. En M. Rivero Rodríguez (Coord.). *Nobleza hispana, Nobleza cristiana. La orden de San Juan* (vol. I, pp. 551-584). Madrid: Polifemo.
- Atienza López, A. (2010). Nobleza, poder señorial y conventos en la España Moderna. La dimensión política de las fundaciones nobiliarias. En E. Sarasa Sánchez y E. Serrano Martín, E. (Coords.). *Estudios sobre señorío y feudalismo: homenaje a Julio Valdeón* (pp. 235-269). Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Atienza López, A. (Ed.) (2012). *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos... a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*. Madrid: Sílex.
- Atienza López, A. (2016). Conventos y patronos. Cuestiones sobre las relaciones de patronazgo conventual en la España conventual en la España Moderna. En J. M. Imízcoz y A. Artola (Coords.). *Patronazgo y clientelismo en la monarquía hispánica (siglos XVI-XIX)*. Bilbao: Universidad del País Vasco. En prensa.
- Ayerbe Iribar, M. R. (2000). *Catálogo documental del archivo del Monasterio de Santa Clara. Medina de Pomar (Burgos) (1313-1968)*. Burgos.
- Benito Aguado, T. (1999). Vigilando las conciencias. El clero secular al amparo de las “cuatro torres”. En R. Porres Marijuán (Dir.). *Vitoria, una ciudad de “ciudades”. Una visión del mundo urbano en el País Vasco durante el Antiguo Régimen* (pp. 303-376). Bilbao: UPV.
- Borges, P. (1992). *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas* (2 tomos). Madrid: BAC.
- Burrieza Sánchez, J. (2007). *Valladolid, tierras y caminos de jesuitas. Presencia de la Compañía de Jesús en la provincia de Valladolid, 1545-1767*. Valladolid: Diputación Provincial.
- Burrieza Sánchez, J. (2012a). La expansión de la Compañía de Jesús en España bajo la mirada de Francisco de Borja. En S. La Parra y M. Toldrà. *Francisco de Borja (1510-1572), hombre del Renacimiento, santo del Barroco* (pp.

- 301-340). Actas del Simposio Internacional. Gandía: CEIC Alfons el Vell & Institut Internacional d'Estudis Borgians.
- Burrieza Sánchez, J. (2012b). La fundación de colegios y el mundo femenino. En J. Martínez Millán, H. Pizarro Llorente y E. Jiménez Pablo (Coords.). *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, vols. 1-3 (vol. I, pp. 443-489). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Cabeza Rodríguez, A. (1996). *Clérigos y señores: Política y religión en Palencia en el siglo de oro*. Palencia: Diputación Provincial.
- Carrasco Martínez, A. (2000). Los Mendoza y lo sagrado. Piedad y símbolo religioso en la cultura nobiliaria. *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, 233-272.
- Crónica del Colegio de nuestra Señora de Belén de la Compañía de Jesús (1545-1700)*. Mss. del Arxiu Històric de la Companyia de Jesús en Catalunya. (A.H.S.I.C.), ACHI 18.2.
- Cutillas Bernal, E. (1996). *El monasterio de la Santa Faz. El patronato de la ciudad, 1518-1804*. Alicante: Instituto Juan Gil-Albert.
- Díaz Rodríguez, A. J. (2011). Cardenales en miniatura: la imagen del poder a través del clero capitular cordobés. *Historia y Genealogía*, 1, 11-21.
- Díaz Rodríguez, A. J. y López-Salazar Codes, A. I. (2014). El cabildo catedralicio de Evora en la Edad Moderna (1547-1801). *Historia y Genealogía*, 4, 31-58.
- Domínguez Ortiz, A. (1970). *La sociedad española en el siglo XVII* (vols.1-2). Madrid: CSIC.
- Egido, T. (2007). Historiografía del clero regular en la España Moderna. En A. L. Cortés Peña y M. L. López-Guadalupe (Eds.). *La iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas* (pp. 9-37). Madrid: Abada.
- Fernández de Béthencourt, F. (2003). *Historia genealógica y heráldica de la monarquía española. Casa Real y Grandes de España* (vol. VII). Sevilla.
- Ganster, P. (1993). Religiosos. En L. Schell Hoberman y S. Migden Socolow (Eds.). *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial* (pp. 141-173). México: FCE.
- García Arancón, R. (1994). Las clarisas de Soria: una aproximación prosopográfica (siglos XVI-XIX). *Archivo Iberoamericano*, 54(213-14), 407-428.
- García Hernán, D. (2000). *La aristocracia en la encrucijada: La alta nobleza y la monarquía de Felipe II*. Córdoba: Universidad de Córdoba.
- García Hernán, D. (2012). Francisco de Borja y su familia. En S. La Parra y

- M. Toldrà. *Francisco de Borja (1510-1572), hombre del Renacimiento, santo del Barroco* (pp. 61-82). Actas del Simposio Internacional. Gandía: CEIC Alfons el Vell & Institut Internacional d'Estudis Borgians.
- García Hernán, D. (2013). *Ignacio de Loyola*. Madrid: Taurus.
- García Villoslada, R. (1986). *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*. Madrid: BAC.
- Gil Ambrona, A. (2017). *Ignacio de Loyola y las mujeres. Benefactoras, jesuitas y fundadoras*. Madrid: Cátedra.
- Gómez Prieto, J. (1991). La emigración vizcaína hacia América. Los indios de Balmaseda: siglos XVI-XIX. En A. Eiras Roel (Ed.). *La emigración española a Ultramar, 1492-1914* (pp. 157-166). Madrid: Tabapress.
- Graña Cid, M. M. (2012). Poder nobiliario y monacato femenino en el tránsito a la Edad Moderna. Córdoba (1495-1550). *Cuadernos de Historia Moderna*, 37, 43-72.
- Iglesias Ortega, A. (2012). El currículum vitae de los capitulares en el siglo XVI: el ejemplo del cabildo catedral de Santiago. *Historia y Genealogía*, 2, 145-174.
- Imízcoz Beúnza, J. M. (2009) Familia y redes sociales en la España Moderna. En F. J. Lorenzo Pinar (Ed.). *La familia en la Historia* (pp. 135-186). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Imízcoz Beúnza, J. M. y Oliveri Korta, O. (2010). *Economía doméstica y redes sociales en el Antiguo Régimen*. Madrid: Sílex.
- Irigoyen López, A. (2001). *Entre el cielo y la tierra, entre la familia y la institución: el cabildo de la catedral de Murcia en el siglo XVII*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Izquierdo Martín, et. alt. (1999). Así en la Corte como en el Cielo. Patronato y clientelismo en las comunidades conventuales madrileñas (siglos XVI-XVIII). *Hispania*, 201, 149-169.
- Jiménez Sureda, M. (1999). *L'Església catalana sota la monarquia dels Borbons: la catedral de Girona en el segle XVIII*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- Lavrin, A. (1989). Misión de la historia e historiografía de la Iglesia en el período colonial americano. *Suplemento de Anuario de Estudios Americanos*, 46(2), 11- 54.
- Lavrin, A. (1993). Religiosas. En L. Schell Hoberman y S. Migden Socolow (Eds.). *Ciudades y sociedad en Latinoamérica colonial* (pp. 174-213). México: FCE.
- Lavrin, A. (2005). Las Esposas de Cristo en Hispanoamérica. En I. Morant

- (Coord.). *Historia de las mujeres en España y América Latina* (vol. 2, pp. 667-694). Madrid: Cátedra.
- Lavrin, A. (2016). *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- León Tello, P. (1969). *Inventario del Archivo de los Duques de Frías, II. Casa de Pacheco*. Madrid: MEC.
- Llordén, A. (1958). Reseña histórica del origen y fundación del convento de la Encarnación de Sevilla. *Archivo Hispalense*, 131, 1-23.
- López Álvarez, A. (2002). La extensión de una red de patronatos en los dominios de la casa de Béjar, siglos XV-XVIII. En *Iglesia y Religiosidad en España. Historia y Archivos* (t. III, pp. 1625- 1648). Guadalajara.
- López Arandia, M. A. (2007). Prolegómenos a la consolidación de la Compañía de Jesús en la ciudad de Jaén: la misión continua (1611-1614). En W. Soto Artuñedo (Ed.). *Los jesuitas en Andalucía* (pp. 201-221). Granada: Universidad de Granada.
- López Prego, C. (2009). El inusitado y extraño fenómeno vocacional de los estudiantes de la Universidad de Alcalá hacia la Compañía de Jesús (1545-1643). *Hispania Sacra*, 61(123), 159-190.
- Loreto López, R. (2010). La función social y urbana del monacato femenino novohispano. En P. Martínez López-Cano (Coord.). *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México: Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.
- Lozano Navarro, J. J. (2002). *La Compañía de Jesús en el Estado de los duques de Arcos: El colegio de Marchena (siglos XVI-XVIII)*. Granada: Universidad de Granada.
- Lozano Navarro, J. J. (2005). *La compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*. Madrid: Cátedra.
- Lozano Navarro, J. J. (2007). La Compañía de Jesús y la mujer en la Andalucía moderna: las duquesas de Arcos y el Colegio de Marchena (siglos XVI-XVIII). En W. Soto Artuñedo (Ed.). *Los jesuitas en Andalucía* (pp. 499-512). Granada: Universidad de Granada.
- Luque Alcaide, E. (1999). Las crónicas americanas escritas por religiosos. En *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)* (pp. 531-611). Madrid: Iberoamericana.
- Mantecón Movellán, T. A. (2001). Honor, patronazgo y clientelas en el Antiguo Régimen. En J. M. Imízcoz (Dir.). *Redes familiares y patronazgo*.

- Aproximación al entramado social del País Vasco y Navarra en el Antiguo Régimen (siglos XV-XIX)* (pp. 31-63). Bilbao: UPV.
- Marina Bellido, F. (2014). Familia y poder en la España Moderna. El ascenso de una familia de letrados: Los Valcárcel (siglos XVII-XVIII). *Historia y Genealogía*, 4, 305-340.
- Martínez de Vega, E. (1995). Monasterios de clarisas descalzas en la provincia franciscana de Castilla: proceso fundacional e influencia en la sociedad española del siglo XVII. En M. Ramos Medina (Coord.). *Memoria del III Congreso Internacional. El Monacato femenino en el Imperio Español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios* (pp. 289-310). México: CONDUMEX.
- Martínez Ruiz, E. (Dir.) (2004). *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de órdenes religiosas en España*. Madrid: Actas.
- Montero Tejada, R. M. (1996). *Nobleza y sociedad en Castilla. El linaje Manrique, siglos XIV-XVI*. Madrid: Caja Madrid.
- Nieva Ocampo, G. (2011). Frailes revoltosos: corrección y disciplinamiento social de los dominicos de Castilla en la primera mitad del siglo XVI. *Hispania*, 71(237), 39-64.
- O'Malley, J. W. (1993). *Los primeros jesuitas*. Bilbao: Mensajero-Sal Térrea.
- Pike, R. (1978). *Aristócratas y comerciantes. La sociedad sevillana en el siglo XVI*. Barcelona: Ariel.
- Quintana Andrés, P. (2003). *A Dios rogando y con el mazo dando: fe, poder y jerarquía en la Iglesia canaria (el Cabildo Catedral de Canarias entre 1483-1820)*. Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones del Gran Cabildo de Gran Canaria.
- Ramírez Martínez, J. M. (1999). Alfaro en sus monumentos religiosos. *Graccurreis. Revista de estudios alfareños*, 9 (Monográfico).
- Ramos Medina, M. (Comp.) (2013). *Vida conventual femenina, siglos XVI-XIX*. México: Centro de Estudios de Historia de México.
- Reichenberger, K. (1992). América, las Indias y los indianos en el teatro de los Siglos de Oro. En *La Indias (América) en la literatura del Siglo de Oro* (pp. 91-106). Pamplona: Kassel.
- Rey Castelao, O. (2007). Las economías monásticas en la Edad Moderna: un estado de la cuestión de la historiografía reciente (1994-2006). En A. L. Cortés Peña y M. L. López-Guadalupe (Eds.). *La iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas* (pp. 179-221).

Madrid: Abada.

Ribadeneira, P. (1594). *Vida del Padre Ignacio de Loyola, fundador de la religión de la Compañía de Iesus y de los padres maestros Diego Laynez y Francisco de Borja, segundo y tercero Preposito General de la misma Compañía. En los quales se contiene su fundación, progreso, y aumento, hasta el año de 1572.* Madrid.

Ricard, R. (1994). *La conquista espiritual de México.* México: FCE.

Rubial, A. (2002). La crónica religiosa: historia sagrada y conciencia colectiva. En R. Chang-Rodríguez (Coord.). *Historia de la literatura mexicana desde sus orígenes hasta nuestros días* (vol. 2, pp. 325-371). México: UNAM.

Salas Almela, L. (2008). *Medinasidonia. El poder de la aristocracia. 1580-1670.* Madrid/Sevilla: Marcial Pons/Centro de estudios andaluces.

Sánchez González, R. (2009). *La Compañía de Jesús y Oropesa.* Navalmoral de la Mata-Cáceres: Ayuntamiento de Oropesa.

Sánchez Hernández, M. L. (1997). *Patronato regio y órdenes religiosas femeninas en el Madrid de los Austrias: Descalzas Reales, Encarnación y Santa Isabel.* Madrid: FUE.

Santa Teresa, Fr. J. de (1683). *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús en la antiquissima Religión fundada por el gran profeta Elías.* Tomo Tercero. Madrid.

Sanz de Bremond, A. (1994). Fundación y primeros años del Convento de la Purísima Concepción de Toro (1609-1680). En E. Martínez Ruiz y V. Suárez Grimón (Eds.). *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen* (pp. 367-374). Las Palmas de Gran Canaria.

Soria Mesa, E. (2007). *La nobleza en la España moderna. Cambio y continuidad.* Madrid: Marcial Pons.

Torres, A. de (1683/1983). *Crónica de la Provincia franciscana de Granada* (reproducción de la edición del año 1683), 2 tomos. Madrid.

Vázquez Lesmes, R. (1987). *Córdoba y su cabildo catedralicio.* Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.

Viforcós Marinas, M. I. y Loreto López, R. (Coords.) (2007). *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX.* León: Universidad de León, Universidad de Puebla.

Villacampa, C. (1920). Los duques de Béjar y el convento de clarisas de Belalcázar. *Archivo Iberoamericano*, 14, 236-250.